JUAN HERNANDEZ LUNA

SAMUEL RAMOS

(Su Filosofar Sobre lo Mexicano)

13

TRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL DE PUBLICACIONES

EDICIONES FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. *Schiller desde México*: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. M. O. de Bopp.
2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría*. Traducción y nota del Dr. Oswando Robles.
3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Prólogo y traducción de Luis Villoro.
4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria*. (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830). Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.
5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo*. Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*.
7. Federico Schiller: *Filosofía de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Juan A. Ortega y Medina.
8. José Gaos: *La filosofía de la Universidad*.
9. Francisco Monterde: *Salvador Díaz Mirón*. Documentos. Estética.
10. José Torres: *El estado mental de los tuberculosos y Cinco ensayos sobre Federico Nietzsche*. Prólogo, biografía y bibliografía por Juan Hernández Luna.
11. Henri Lefebvre: *Lógica formal y lógica dialéctica*. Nota preliminar y traducción de Eli de Gortari.
12. Patrick Romanell: *El neo-naturalismo norteamericano*. Prefacio de José Vasconcelos.
13. Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*.

SAMUEL RAMOS

(SU FILOSOFAR SOBRE LO MEXICANO)

JUAN HERNANDEZ LUNA

SAMUEL RAMOS

(Su Filosofar Sobre lo Mexicano)

MÉXICO, 1956.

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

DIRECCION GENERAL
DE PUBLICACIONES

•

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
por la
Imprenta Universitaria
Bolivia 17 México, D. F.

A la memoria de mi amado padre:
Francisco Hernández Rodríguez.

PROLOGO

En la primera parte de este trabajo ensayo una caracterización del maestro Samuel Ramos de acuerdo con los tipos psicológicos *descritos por Jung. Observándolo por algún tiempo me pareció que podía clasificarse dentro del* tipo extravertido. *"Cuando predomina —escribe Jung— la orientación según el objeto y lo objetivamente dado, de modo que las más frecuentes y principales decisiones y acciones están condicionadas, no por puntos de vista subjetivos, sino por circunstancias objetivas, cuando esto ocurre, hablamos de disposición extravertida. Si ésta es habitual hablamos de tipo extravertido. Quien así piensa, siente y obra, en una palabra: quien vive* directamente *de acuerdo con las relaciones objetivas y sus requerimientos, en buen o en mal sentido, podemos decir que es extravertido. Vive de tal manera, que evidentemente el objeto re-*

presenta en su conciencia como magnitud determinante un más importante papel que su punto de vista subjetivo. Claro que tiene opiniones subjetivas, pero su fuerza determinante es menor que la de las condiciones exteriores objetivas." [1] *Los aspectos de su vida intelectual que relato aquí tienden a demostrar que el temperamento del maestro encaja perfectamente dentro del tipo aludido. Desde la infancia sus principales decisiones y acciones están condicionadas por circunstancias objetivas que se le imponen eventualmente y lo hacen un* extravertido pasivo; *pero al llegar a la madurez descubre* lo mexicano *como objeto de relación, y se entrega a él deliberadamente convirtiéndose en un* extravertido activo. *El estado habitual de relación de su pensamiento con* lo mexicano *en calidad de objeto, produce* El perfil del hombre y la cultura en México, *que desde el punto de vista formal es la manera de filosofar peculiar a un extravertido consciente, y en el que el objeto* "lo mexicano" *ejerce una fuerte condicionalidad sobre el sujeto filosofante. Aun cuando los hechos de su vida intelectual que se invocan están encaminados a demostrar la disposición extravertida del maestro, son, sin embargo, un conjunto de datos y documentos que servirán para comprender mejor la génesis del movimiento filosófico que, bajo la consigna*

del conocimiento de México y de lo mexicano, *se ha venido desarrollando en los últimos años, y a la vez para conocer las influencias culturales, tanto internas como externas, que han contribuído a fecundar dicho movimiento.*

La segunda parte del trabajo está destinada a presentar el pensamiento de Ramos sobre lo mexicano, que se inicia en 1934 con la publicación de El perfil del hombre y la cultura en México, *libro que, aun cuando entonces no fué advertido por la crítica, venía a señalar un cambio de actitud en el estilo de filosofar de los mexicanos. Antes de él la actividad filosófica había venido consistiendo en repetir, con más o menos inteligencia y elegancia, lo que nos decían las filosofías extranjeras. Se filosofaba* sólo porque había filosofías ya hechas en el mundo y nada más. *Si Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Descartes, Hegel, Marx, Comte, Stirner, Cohen, Natorp, etc., no hubieran hecho* su filosofía, *el oficio de filósofo entre nosotros hubiera sido poco menos que imposible por no disponer de filosofías que repetir. Esta fué la manera de filosofar adoptada por la mayoría de los escolásticos en la Colonia, por los positivistas en el siglo pasado, por los anarquistas, marxistas, neotomistas, neokantianos y existencialistas en el nuestro. Con el libro de Ramos la faena filosófica*

comienza a cobrar otro sentido. Ya no se quiere filosofar sólo porque hay filosofías, *sino principalmente porque* se quiere que haya una filosofía más. *Tal es el mensaje filosófico que me parece traía a los mexicanos* El perfil del hombre y la cultura en México, *mensaje optimista, que entonces no se supo recoger y que hoy nuestra generación está rescatando del olvido.*

Pero Ramos no sólo señalaba en su libro esta nueva actitud, sino que indicaba cuatro puntos de partida de ese nuevo estilo de filosofar: una investigación sobre la cultura mexicana, *un* conocimiento del hombre de México, *una* reflexión sobre la crisis del humanismo *y una* meditación de nuestro pasado filosófico. *El primero había de conducir a una filosofía de la cultura mexicana, el segundo a una caracterología del mexicano, el tercero a un nuevo humanismo o humanismo mexicano y el cuarto a una historia de la filosofía en México. Así parecía al autor que podía llegarse a la creación de esa* filosofía más.

Este programa de filosofía mexicana comienza Ramos a realizarlo ya desde las páginas del Perfil, *en las que de modo especial acomete la reflexión sobre la cultura mexicana y el conocimiento del mexicano. En 1940 emprende la reflexión del tercer punto en* Hacia un nuevo humanismo. *Y en su* Historia de la filosofía en

México, *aparecida en 1943, se enfrenta al cuarto. Los resultados a que ha llegado en estos tres libros no son todavía, a mi manera de ver, esa* filosofía más, *pero sí señalan cuatro caminos por los que se puede continuar su búsqueda.*

La caracterización de Ramos como un extravertido y la sistematización de los resultados a que ha llegado sobre lo mexicano, forman el contenido del presente trabajo. Con él quiero rendir un modesto tributo de amistad y de gratitud intelectual al maestro que me inició en el conocimiento de México y a quien todos reconocemos como padre del actual movimiento filosófico mexicano, tan preñado de promesas.

J. H. L.

PRIMERA PARTE

EL EXTRAVERTIDO

I

EN LA PROVINCIA

1. *La educación paterna*

En Zitácuaro, [2] pintoresco pueblo del Estado de Michoacán, nació Samuel Ramos el 8 de junio de 1897. Muy niño empezó a escuchar de labios de su padre las narraciones homéricas, las andanzas del caballero de la Mancha y los cuentos de *las mil noches y una noche*, así como las primeras lecciones de gramática, matemáticas, geografía, historia, francés e inglés. Acompañado de su padre, acostumbraba salir al campo con un libro y un cuaderno para ejercitarse en la composición literaria. Un cuento del lejano oriente, un canto de la *Ilíada* o un pasaje del *Quijote*, leído bajo la sombra de un frondoso árbol de los

alrededores de su pueblo, solía ser el tema frecuente de la composición.

En este ambiente lleno de estímulos y vivencias de tipo estético, se desarrolla su educación infantil. Así es como desde temprana edad el mundo comienza a revelársele lleno de plasticidad y colorido. Inserto en él, vive como una *naturaleza estética,* entregada al juego de las imágenes que descubre en sus lecturas y en sus composiciones literarias. Su subjetividad infantil no hace más que acomodarse a esas circunstancias, desplazarse hacia afuera y empaparse en las solicitaciones estéticas creadas por la educación paterna. Se siente tan a gusto en este medio, que no advierte la necesidad de concurrir a una escuela elemental. Hasta los nueve años, su escuela es el hogar; su patria, la pequeña geografía del pueblecito que lo vió nacer; su universo, el ambiente de las vivencias artísticas de que su padre lo supo rodear con talento y amorosidad.

Muy pronto este clima delicioso cambia. Su padre es llamado a servir la cátedra de Anatomía Descriptiva en la Escuela de Medicina de la Universidad Michoacana, y con este motivo abandona Zitácuaro y se traslada a Morelia. Como su padre no puede seguir atendiendo personalmente su educación, la confía al profesor don Carlos Treviño, que dirigía una de las mejores

escuelas de la ciudad. [3] Los conocimientos adquiridos en el hogar son suficientes para eximirlo de cursar los cuatro primeros años de instrucción primaria. En esta escuela estudia con dedicación los dos últimos años de primaria, pero la estancia en ella no deja en su alma huella importante, que pudiera servir para explicarnos su futura vocación intelectual.

Acaba sus estudios primarios a los 12 años, en el momento en que termina también su infancia. El mundo conceptual, abstracto y frío, está ausente durante este período de su vida. Ni el hogar, ni la escuela, ni sus lecturas reveláronle las más tenues sospechas de su existencia. En vano ha de buscarse en su infancia el despuntar del *homo theoreticus*; sólo el *homo aestheticus* se asoma tramontando en una naturaleza que desde entonces denuncia al *extravertido*, ese tipo que, según Jung, piensa, siente, obra y vive condicionado no por puntos de vista subjetivos, sino por circunstancias objetivas. Esta peculiaridad psicológica, que se insinúa en sus años infantiles, es la que situará su personalidad entre esas "naturalezas abiertas y tratables", entre esos "caracteres accesibles, que se llevan bien con todo el mundo" y que "influyen sobre los demás y dejan que los demás influyan sobre ellos". [4]

Tampoco encontramos durante su infancia algún contratiempo que enturbie la inocencia y frescura de su ser. Vive bien instalado en la vida, con su personalidad incipiente equilibrada, confiado a sus deseos, lejos de toda aflicción y amargura, en medio de un mundo de afectos y atenciones al alcance de su mano. Es todo un niño feliz. El panorama mental de su infancia, hasta los 12 años, es un panorama plástico, de juego, de paseos bucólicos, de libros, de composiciones literarias, de afectos y de estímulos; todo él deslizado en una felicidad sin bullicio.

2. *El Benjamín de "Flor de Loto"*

En el invierno de 1911 es enviado al Colegio de San Nicolás de Hidalgo, donde comienza sus estudios preparatorios con miras a seguir la carrera de Médico Cirujano. Llega al ilustre plantel a los 13 años, en el despuntar de la adolescencia, en el comienzo de esa edad de la vida que, según Spranger, presenta "el aspecto de un proceso, de una transición sin *estado fijo*"; en el despertar de esa edad en que el "carácter" consiste en "no tener ningún carácter", y en que la situación psíquica de la persona se encuentra a

merced de las oscilaciones y vaivenes del medio externo; en el alborear de esa época de la vida en que se tiene la sensación de que "en el alma hay verdaderamente materia para todo"; [5] sensación que hace del adolescente un juguete "arrojado aquí y allá" como débil barquilla en un mar agitado. Su ser es cera blanda en la que las nuevas circunstancias que le aguardan van a ir dejando grabada su honda huella.

Desde los primeros años en el Colegio de San Nicolás, se advierte que el proceso de su formación intelectual va siendo condicionado por las circunstancias objetivas que le salen al paso y no por su propia intimidad. Su destino va definiéndose por un mecanismo de extraversión y no de introversión. Son las circunstancias exteriores las que actúan sobre su "yo" absorbiendo su energía y su entusiasmo vital. Su subjetividad tiene siempre un valor secundario; lo que ocupa el primer plano en su formación intelectual es el acontecer objetivo de las circunstancias en que se va encontrando su vida.

La primera circunstancia objetiva que en este Colegio actúa sobre su subjetividad, es la poesía y la literatura. Desde comienzos del siglo se produjo en el medio estudiantil nicolaíta un movimiento literario de grandes proporciones. Cayetano Andrade lo llama la "edad de oro de las

letras michoacanas", por el numeroso grupo de escritores y las manifestaciones artísticas tan admirables que entonces surgieron. Fué la época "de los grandes poemas inspirados y sentidos, como *El último cáliz y Sursum*, de Donato Arenas López, y *Amor sombrío*, de José Ortiz Vidales"; de las grandes veladas literarias en las que "los mismos poetas Arenas López y Ortiz Vidales pronunciaron a dos tribunas su bello poema *Olivas y laureles*, Alfredo Iturbide su poema *Juventud y patria*, y Julio Torres y Manuel Padilla sus elocuentes piezas oratorias"; [6] y en que se cultivaron con más éxito el drama, el monólogo, las representaciones teatrales, y surgieron las revistas literarias "Crisantema", "La Actualidad" y "Flor de Loto".

En medio de este torrente de entusiasmo poético y literario de la provincia, se vuelca la subjetividad de Ramos. Sumergido en el vive sus primeros años de nicolaíta, recibiendo sus influencias y respirando sus aromas. En la historia de las letras michoacanas, su pensamiento y su sensibilidad se ubican en la generación de "Flor de Loto", revista que fué el órgano de expresión de ese movimiento literario. La revista comenzó a publicarse el 1º de junio de 1909, y siguió apareciendo quincenalmente sin interrupción hasta noviembre de 1911. Empezó como publicación

exclusiva de los estudiantes del Colegio de San Nicolás, y acabó convirtiéndose en tribuna de alcance nacional. En sus columnas colaboraron jóvenes que habían de ocupar después sitios de primer orden en la literatura, la ciencia, la historia y la política nacionales, como Juan de Dios Peza, Ignacio Chávez, Alfredo Maillefert, Rafael Heliodoro Valle, José Rubén Romero, Jesús Romero Flores, Pascual Ortiz Rubio, Francisco J. Mújica, Fernando R. Castellanos, Francisco Romero, Cayetano Andrade, José Ortiz Rico, Agustín Arroyo Ch., Isaac Arriaga, etc. En esta revista, Ramos dió a conocer sus primeros trabajos, que fueron unas composiciones literarias sobre *El crepúsculo*, y unos ensayos sobre *La fotografía*.

La generación de "Flor de Loto" tuvo como Mecenas a don *Manuel A. Manríquez Ortega*, hombre "pobre de recursos, pero rico de corazón". Era, escribe Andrade, un "admirador ferviente de los hombres de letras, por quienes se desvivía atendiéndolos en sus enfermedades y socorriéndolos en sus apuros económicos, y a los cuales dedicaba sus modestos emolumentos de escribiente en la oficina del Registro Civil. Era un gran sensitivo y un adorador de la poesía, y ya que sus facultades no le permitían cultivar las letras, era el gran e infatigable administrador de

las revistas y periódicos literarios. Las tardes de los sábados reunía a los bohemios en su casa y los agasajaba con el aromoso café de Uruapan, exquisitamente preparado por su buena y sencilla madre. En la casa de Manríquez Ortega se improvisaban versos, se forjaban proyectos editoriales y se daba forma a muchas ideas de trascendencia para la literatura michoacana. Fué en esta casa donde Donato Arenas López, en colaboración con Fernando R. Castellanos, escribió una serie de sonetos humorísticos dedicados a los poetas michoacanos de esta época y que se publicaron en el diario "La Actualidad" con el título de *Medallones heroicos*. Fué en la casa de de Manríquez Ortega, donde Isaac Arriaga decidió irse a la revolución para luchar por la redención de todos los oprimidos y explotados." [7]

A estas reuniones concurría Ramos, a quien sus compañeros de tertulia consideraban el *Benjamín de "Flor de Loto"*. En ellas comenzó a tomar contacto con la poesía y la literatura y a familiarizar su imaginación y su espritu con los problemas estéticos, que más tarde habrían de constituir una de las preferencias de su dedicación intelectual.

3. *En la cátedra de Torres*

La poesía y la literatura que Ramos encuentra en los primeros años de estancia en el Colegio de San Nicolás, es sólo un ave de paso en el proceso de su formación espiritual. Las huellas que dejan estas inquietudes quedan grabadas en los subsuelos de su alma, para revivir en el futuro con mayor fervor y entusiasmo. Por lo pronto no han sido lo suficientemente poderosas para desviarlo de su carrera de médico, a la que ha consagrado toda dedicación. Estamos en 1915. Tiene ya 17 años de edad y se halla cursando las materias del último año del bachillerato de la carrera de Médico Cirujano.

El rasgo distintivo de su vida sigue siendo hasta este momento el de una vida a la *expectativa*, volcada en las situaciones objetivas que la solicitan. Su ser se halla en trance expectante, alerta, tenso, en acecho, envuelto en la incertidumbre de su destino, en la duda de su futuro, en el desconocimiento de lo que va a venir. Para todo parece esperar su ser: para definir su vocación, para descubrir su verdadero destino intelectual, para orientar definitivamente su vida, para cerciorarse de si la profesión de médico elegida se

acomoda o no a su carácter. Esta situación de espera o de expectación está en su propia naturaleza, en la intimidad misma de su *cenestesia* de adolescente y en la disposición extravertida de su *libido* y de su energía psíquica.

Con el alma abierta pasivamente a las llamadas del mundo externo, Ramos tropieza en el quinto año de sus estudios preparatorios, por una parte, con un maestro excepcional: José Torres; por la otra, con una realidad de pensamiento y y de vida más profunda, más atrayente, más seductora: la filosofía. Ambos hechos son ahora el objeto que orienta su adolescencia. A ellos se entrega pasivamente, eventualmente, sin propósito deliberado, atraído sólo por las solicitaciones de las circunstancias que le han salido al encuentro.

José Torres [8] era entonces el maestro de Lógica, Psicología, Moral y Sociología en el Colegio de San Nicolás, cátedras que enseñaba siguiendo los manuales de Stuart Mill, de Tichener, de Spencer y de Richard. [9] Era Torres un autorizado conocedor del positivismo, filosofía de moda en aquellos años; conocía a Augusto Comte y a Spencer como el mejor de los profesores de filosofía de la Escuela Nacional Preparatoria. Su predilección por el positivismo

no le impidió informar su pensamiento de los grandes clásicos de la filosofía y conocer las obras más recientes del pensamiento europeo. A su vigorosa inteligencia y abundante información, añadía excelentes cualidades didácticas: era claro, ordenado y vehemente; en sus labios los temas de la filosofía adquirían acento vital y tonalidad seductora, suficientes para embriagar de entusiasmo la sensibilidad de cualquier joven.

Ramos sigue las lecciones de Torres con tanto entusiasmo y dedicación, que acaba por ganarse la simpatía del maestro. No sólo consigue ser su alumno más distinguido, sino el amigo de confianza. Su fresca sensibilidad de adolescente empieza a impresionarse con la filosofía, realidad que más tarde será el mundo en que viva definitivamente su espíritu. La impresión que el maestro dejó en su alma, Ramos la expresará años después, en un artículo que escribe con ocasión de su muerte. Ese hombre, "por el que siento admiración, perteneció a una escuela filosófica hoy definitivamente caduca. Esta posición ideológica que mantuvo toda su vida, no fué obstáculo para que me entendiera con él, y lleváramos una amistad superior a discrepancias de opinión y polémicas sobre hombres e ideas. Yo en realidad disculpaba su positivismo que él profesaba con verdadero *pathos* filosófico; y aun lo llegué a

respetar, sobre todo en los últimos días de su vida, al adquirir una solemne entonación religiosa. Creo que al positivismo mexicano le faltaba una obra, así como ésta, seria y perdurable, para llenar el hueco que había en nuestra producción intelectual. Torres es el más grande de los positivistas mexicanos; en rigor, es el único positivista.

"El positivismo de Torres, un positivismo auténtico, adquirido por el conocimiento profundo de la obra entera de Spencer y Comte, no impidió al pensador mexicano recorrer la historia de la filosofía, desde los griegos hasta Bergson, ni tampoco consagrarse al estudio de las humanidades.

"Su enfermedad determinó sin duda la calidad de su positivismo. Recuerdo la honda impresión que le causaron los libros de Guyau. Una simpatía secreta le hizo adivinar en el gran filósofo francés un enfermo como él. Más tarde, al saber que fué también tuberculoso, se dedicó a estudiarlo detenidamente. Es con Guyau, con quien la vida y la obra de Torres ha tenido, *toute pro protion gardée*, mayor semejanza.

"Su enfermedad, repito, influyó grandemente en sus preferencias filosóficas. En sus últimos años había hecho suyo el pensamiento de una familia de filósofos, que por un fenómeno de compensación muy frecuente en los procesos del es-

píritu, se dedicaron a exaltar la vida que a ellos les negó el destino: Nietzsche y Guyau. Pero antes que en éstos, ya había descubierto en Spinosa a su filósofo, que con su ley de la *persistencia en el ser* —Torres no podía seguirla sino pensando y escribiendo— le daba un argumento consolador para su propia vida. Sabía sin embargo que sólo fijando su pensamiento en letra escrita podría pervivir la parte más noble del ser. José Torres, hombre perfectamente lúcido, desconfía siempre de la esperanza, que sus entrañas de tísico le inspiran. Adivinando la brevedad de sus días, se afianzó a la tarea de escribir, como a un medio para vencer a la muerte.

"Poco a poco su positivismo se convertía en actitud religiosa. Observando el caso de José Torres veía que en el fondo, desde el punto de vista moral, no hay diferencia entre espiritualismo y materialismo. Partiendo de una fe materialista, Torres llegó a adquirir un sentido muy alto y muy noble de la existencia. Exactamente el caso de la filosofía de los estoicos. El mismo dió con su vida, en los últimos tiempos, un bello ejemplo de estoicismo. Era conmovedor el contraste que presentaban su cuerpo, debilitándose día a día, y su espíritu, al que no afectaba la disolución de la materia y que conservaba toda su vitalidad poderosa. En el lecho, ya casi agonizante, ante

un amigo defendía a Goethe, que fué por mucho tiempo su poeta predilecto, leyendo uno de los pasajes en que Fausto canta su amor exaltado por la vida." [10]

Conviene resaltar que Torres sentía profunda aversión por la filosofía de Bergson y por la prédica que de ella hacía el maestro Antonio Caso en la Escuela Nacional Preparatoria. En un ensayo polémico titulado *La crisis del positivismo*, se pronuncia contra Caso llamándolo "predicador de la desorientación general", "resucitador del misticismo primitivo", "dialéctico mañoso que supo acomodar su dócil pragmatismo a las afirmaciones audaces de la Revolución". He aquí unos párrafos que hablan de su actitud frente a Caso: "Acostumbrado a no ver más allá del medio oficial en que respira, y alucinado por su aparente victoria, Caso desbordó contra las disciplinas positivas toda su ira y todo su rencor. Con saña furiosa se lanzó al ataque, y ningún medio parecióle inadecuado para lograr su fin, llegando hasta el extremo de lanzar contra el positivismo acusación que lo presenta como culpable de nuestro malestar social y de la crisis revolucionaria que hoy todavía estamos contemplando. Su especulación maliciosa transformó la cuestión filosófica en bandería política y coadyuvó al triunfo

de la escuela nueva, presentando la cuestión en litigio bajo una apariencia falsa y engañosa."

Esta ira y este rencor, "se encuentra en dos libros publicados en 1915, en plena efervescencia revolucionaria, cuando el movimiento libertario obtuvo sobre la reacción su victoria decisiva, libros de mala fe, de calumnia y de falsía: *Filósofos y doctrinas morales* y *Problemas filosóficos*, vacían todo el odio de su autor contra el positivismo en ataques los más acres y absurdos que registra la historia de la Filosofía". [11]

Tal fué el maestro que comenzó a revelar a Ramos el mundo de la filosofía. ¿No sería este positivista provinciano, quien también empezó a predisponer su ánimo para la crítica futura contra Caso?

4. *Con el ex-seminarista Aranda*

Un nuevo acontecimiento vino a influir para que la filosofía cobrara mayor realidad objetiva en su disposición extravertida: la amistad con el ex-seminarista Francisco Aranda, que había hecho estudios de filosofía y teología en el Seminario Conciliar de Morelia. Los amigos suelen a veces influir en forma determinante en la dirección espiritual y mental del que se inicia en los estudios

filosóficos. En determinados casos, la estrecha intimidad con el condiscípulo suele ejercer más poder en el alma que las lecciones de un maestro. Este fué justamente el caso de Aranda con Ramos. Después de escuchar la lección de Torres, los dos amigos solían comentarla paseándose en animado diálogo por los corredores del Colegio de San Nicolás. Esos comentarios fueron empujando a Ramos a emprender un estudio más profundo de los problemas filosóficos. La pasión por ellos comenzó a arder en su espíritu. Las lecciones de la cátedra se le hicieron insuficientes y su inquietud lo llevó a buscar un saber más allá de las lecciones del maestro. Su amigo le aconsejó la lectura de los manuales del Cardenal Mercier y de Jaime Balmes, con la cual la realidad de la filosofía fué haciéndosele más evidente.

Además de los comentarios a las lecciones de Torres, los dos jóvenes solían discutir amistosamente algunas cuestiones filosóficas. El tema favorito era el de la existencia de Dios. Respecto a religión, Ramos se hallaba en aquellos años en una situación de indiferencia. Desde que ingresó a las aulas del Colegio de San Nicolás, no se había ocupado de asuntos religiosos ni mucho menos de practicarlos. El ambiente liberal del Colegio, el criterio igualmente liberal de su padre

y el estudio intenso de sus clases, lo habían hecho vivir despreocupado y al margen de toda práctica religiosa. En los cinco años que llevaba en el colegio, el problema de la existencia o inexistencia de Dios no llegó a ocupar lugar en sus pensamientos. Diríase que hasta una especie de ateísmo inconsciente se deslizaba por su alma. La situación de Aranda era diferente. A pesar de su deserción del Seminario, era un militante del catolicismo. En sus discusiones lo movía un afán de catequizar al amigo y aproximarlo al seno de la Iglesia. Las pruebas sobre la existencia de Dios de San Anselmo y Santo Tomás, eran la máquina de catequización que el ex-seminarista ponía en acción. Ramos se defendía, más que por una necesidad religiosa de su ser, por mero prurito dialéctico, por mero afán de ejercitarse en la discusión filosófica. En el fondo, a su alma escéptica la tenía sin cuidado la existencia o inexistencia de Dios. Lo absoluto no existía en él como problema radical; Dios era sólo un tema, un pretexto para filosofar con su compañero de estudios.

Estas discusiones fueron desarrollando en él una capacidad de admiración, de curiosidad, de problematización, que lo llevó a mirar la realidad de otra manera. Antes de su encuentro con Torres y con su amigo Aranda, todo le parecía lo más

natural, lo más obvio de entender, lo más fácil de explicarse, lo más sencillo de conocer; ahora, con esta nueva disposición de ánimo, la realidad comenzó a revelársele llena de problemas, de dificultades, de misterios, de interrogaciones. Con ello, una exigencia radical de conocer se apoderó de su ser. La actitud cognoscitiva surgió como predominante en su vida. El valor del conocer se situó por encima de todos los demás valores. Sólo un camino ve en su vida: el conocimiento. Sólo una meta alienta su alma: la verdad. Es el *homo theoreticus* que ha despertado en las recónditas entrañas de su ser donde yacía dormido. Es el filósofo que ha comenzado a alborear en las profundidades de su existencia. Como en el *Juan Cristóbal* de Rolland, la vida ha comenzado en este instante a mudar "de piel y de alma"; el alma gastada de su infancia ha empezado a caer de su ser, y un alma nueva más joven y más vigorosa va brotando en su lugar. "Así como cambiamos de cuerpo en el curso de la vida, cambiamos también de alma; y la metamorfosis no se realiza siempre lentamente, siguiendo el curso de los días: hay horas de crisis en que todo se renueva de golpe. El adulto cambia de alma. La antigua envoltura desaparece y muere. En esas horas de angustia se manifiesta el ser en completo

desarrollo y todo empieza de nuevo. Muere una vida, pero ya ha nacido otra que la reemplace." [12]

Con el despertar del *homo theoreticus*, su vocación empieza a navegar en medio de una contradicción: de un lado, lo llama la voz de la medicina; del otro, lo solicita el "demonio" de la filosofía. Con este dualismo vocacional clavado en su ser termina sus estudios en el Colegio de San Nicolás, en cuyas aulas ha pasado cinco de los mejores años de su vida.

5. *En marcha hacia la capital*

En Ramos, el afán de conocer se había despertado tanto en el último año de preparatoria, que de haber existido en Morelia una escuela de filosofía, seguramente su vocación se habría decidido sin titubeos por ella. Pero en este caso, su alma extravertida, siempre dispuesta a orientarse por las solicitaciones del medio externo, careció del objeto que abriera ancho cauce a su subjetividad. De esta suerte, terminados en 1915 sus estudios preparatorios, no le quedó otro camino que decir "hasta luego" a sus inquietudes filosóficas e ingresar en la Escuela de Medicina, donde estudia las materias correspondientes al primer año de la carrera de Médico Cirujano.

En 1917 iba a comenzar el estudio del segundo año de medicina, pero la Escuela fué clausurada a consecuencia de las perturbaciones políticas que en aquellos días agitaban al Estado de Michoacán. Piensa entonces en trasladarse a la capital de la República y proseguir en ella sus estudios médicos. Un hecho doloroso vino a precipitar su determinación: la muerte de su padre. ¿Para qué permanecer más en la provincia, si ya no existían ni perspectivas de estudio ni el ser querido que desde la infancia se había preocupado tan escrupulosamente por su formación intelectual?

Con la muerte de su padre, siente que el calor del hogar provinciano se ha extinguido y que su existencia queda suelta, flotando sola en el aislamiento. Su vida entra en una nueva fase. En adelante todo dependerá de él, de sus propios esfuerzos, de sus personales decisiones, de sus individuales sacrificios. La muerte le ha venido a dar conciencia de su individualidad y de sus relaciones con el prójimo y con el mundo externo. De los subsuelos de su alma emerge ese fenómeno psíquico que Spranger llama el "descubrimiento del yo", la "vivencia del *ego*", la "sensación de la individualidad", el "descubrimiento del sujeto como un mundo por sí, aislado para siempre de todo lo demás del mundo, cosas y personas"; [13]

la "conciencia de que se ha abierto una honda sima entre el yo y todo no-yo, de que no sólo todas las cosas, sino también todas las personas, están infinitamente lejanas y son infinitamente extrañas, de que está consigo solo en un abismo. Con esto se ha cometido aquel *pecado original* por el cual se separan el sujeto y el objeto". La subjetividad se convierte en un mundo independiente. "En el interior hay también un universo." Comienzan las vivencias del propio yo. Es la "vivencia de la gran soledad". [14]

La conciencia de la muerte, ha escrito Landsberg, "corre pareja con la individualización humana, con la constitución de individualidades singulares". [15] En la vida de Ramos se da esta coincidencia entre el descubrimiento de la muerte y el comienzo de la constitución de su individualidad. El sentimiento trágico que trae consigo la pérdida de su padre, conmueve los pliegues recónditos de su ser, remueve los ocultos enigmas de su existencia y engendra el despertar de su individualidad. Sueltos los lazos que lo ataban al hogar y rotos los vínculos que lo hacían depender de la tutela de su padre, tiene que atenerse en el futuro a las vivencias de su propio yo, de su propio *ego*, de su propia soledad. La muerte del padre no es en su vida un obstáculo que cierre su camino, sino una puerta que abre las

enormes perspectivas intelectuales que el futuro le va a deparar. En el proceso de su formación intelectual, la muerte de su padre no significa un hecho negativo, sino una paradójica afirmación de su individualidad; es el momento en que van a empezar a ponerse en claro las genuinas aptitudes de que está dotado su ser, es el momento en que va a comenzar a ser él.[16]

Angustiado por la pérdida de su padre, pero seguro y confiado en el poder de sus propias fuerzas, marcha a la ciudad de México, cargando un alma tornadiza, teñida por una angustia que lo turba y una esperanza que lo alienta. Al igual que Etienne Mayrand, el héroe adolescente de la novela de Hipólito Taine, Ramos abandona la ciudad que guarda bajo tierra el cadáver de su padre. "Cuando el sol se ponía salió solo y quiso acercarse al cementerio; pero al llegar al umbral viejas angustias le asaltaron, y se detuvo; el guardián lo miraba, y *como no quiso darse en espectáculo*, volvió a la casa de su padre y entró en la pieza. Nada se había vendido todavía, todo estaba en su lugar. Pensó en su padre que hasta entonces había... amado... y súbitamente lo

durante el siglo XIX en función de nuevos "accidentes históricos". Así, después de la Independencia, la impreparación de los mexicanos para la vida política conduce a una serie de luchas intestinas que oscila entre la anarquía y la dictadura, mantiene la inestabilidad de las instituciones, y "debilita a México que no puede hacer frente a los norteamericanos en la guerra del 47, y padece la derrota con la pérdida de una parte considerable de su territorio". El imperio de Maximiliano y la intervención francesa asestan otro golpe a la autonomía nacional, y la lucha enconada de partidos debilita la economía y agrava el empobrecimiento general. "El orden porfiriano favorece solamente a la clase que está en el poder. La educación pública es precaria, la cultura superior insuficiente. No es, pues, extraño que todas estas desgracias conduzcan a la *autodenigración*, o sea a una valoración negativa de la nacionalidad." [49]

Contribuyen a hacer más anormal la vida de los mexicanos las opiniones del extranjero que, generalmente abultadas o exageradas, representan a México como un país atrasado, sumido constantemente en el desorden y la barbarie. "Desde la campaña de desprestigio atribuída a Poinsset, hasta las campañas de las agencias norteamericanas que esparcían por todo el mundo las más

absurdas informaciones sobre la revolución de 1910, hay una continua afluencia a México de opiniones desfavorables que contribuyen a deprimir el valor de la nacionalidad entre los mismos mexicanos."[50]

Así es como a través de estos "accidentes históricos" ha nacido en el mexicano la "idea deprimente de su valía", el sentimiento nocivo que lo lleva a creerse inferior respecto a los hombres de otras razas y de otros países, es decir, la viciosa costumbre de estimar con criterios extranjeros o europeos los valores intrínsecos a su propia vida.

La descripción que se acaba de hacer de los rasgos peculiares del carácter mexicano, la explicación de esos rasgos por el sentimiento de inferioridad y la investigación de los accidentes históricos que lo han producido, conduce a Ramos a esta conclusión: los mexicanos debemos "cambiar nuestra alma". (P. 51.)

Este cambio es posible, porque nuestro carácter actual es sólo una máscara, un disfraz que oculta el verdadero *ser del mexicano.* No es muy halagador sentirse en posesión de ese falso carácter, "pero es un alivio saber que se puede cambiar como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado, y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico, del cual, a

nuestro juicio, no tenemos por qué avergonzarnos". (P. 50.)

Precisamente uno de los objetos que debe proponerse la educación nacional es cambiar el carácter actual del mexicano, corrigiendo esa gama de vicios que se ha señalado. La escuela es uno de los instrumentos adecuados para organizar una acción encaminada a lograr tal objeto. Ella debe ayudar a vencer el sentimiento de inferioridad desde que aparece en la niñez, a la vez que en los adultos que ya lo padecen. Técnicos y pedagogos bien preparados, que sean al mismo tiempo buenos psicólogos, son los indicados para establecer en detalle los métodos apropiados a ese fin.

Cuando la acción de la escuela haya destruído la idea deprimente que el mexicano tiene de su valía, "desaparecerá automáticamente el falso carácter, que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de desvalorización que lo atormentan. Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará el espíritu en libertad para la conquista de su destino.

"Cuando el mexicano haya escapado del dominio de las fuerzas inconscientes, querrá decir

que ha aprendido a conocer su alma." (P. 101.) En ese instante comenzará una nueva vida bajo el signo de la sinceridad.[51]

VI

EL NUEVO HUMANISMO

25. *El mexicano y el humanismo*

El "perfil" viciado del mexicano actual, cuyos contornos se acaban de diseñar, conduce el filosofar de Ramos a una nueva cuestión: ¿cómo liberar al mexicano de su falso carácter? ¿cómo purificar su alma de esas anomalías psíquicas? ¿cómo realizar esa segunda independencia, que dejará su espíritu en libertad para la conquista de su destino?

Para esto es necesario que el mexicano se ponga en contacto con un clima espiritual sano capaz de vitalizarlo. Este clima es el *humanismo*. Sólo él podrá purificar su alma y librarla del sentimiento de inferioridad que padece. Pero ¿cuál humanismo?

Entre la confusión de ideas que hemos vivido en los últimos decenios, se ha perdido en México la noción del humanismo. A tal punto se ha perdido, que es "una palabra de sonido extraño para nuestros oídos, como si ya no fuera de este tiempo". Y, sin embargo, el humanismo tiene una perenne actualidad, "porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y querer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanísticas que vienen del pasado." (P. 102.)

Si cada momento histórico tiene su humanismo, ¿cuál corresponde al que estamos viviendo y que es a la vez el que necesita el mexicano para purificarse y realizar su propio destino? ¿Es el humanismo griego, el cristiano, el renacentista, el naturalista o un nuevo humanismo?

El humanismo que ha de purificar las potencialidades espirituales del mexicano y lo ha de conducir a la realización de su destino, tiene que ser nuevo. Es *hacia un nuevo humanismo* hacia donde hay que encauzar el ser del mexicano, y no

hacia la imitación de un humanismo pasado, ya vivido y experimentado como insuficiente.

Para saber lo que ha de ser este nuevo humanismo, es preciso que los mexicanos tomemos plena conciencia de la trayectoria que ha seguido el humanismo en la cultura occidental, con la que hemos nutrido nuestro ser histórico y con la cual, queramos o no, tendremos que seguir nutriéndonos en lo futuro. La idea de este *nuevo humanismo* o *humanismo mexicano*, constituye el tercer tema del filosofar de Ramos sobre *lo mexicano*.

26. *La curva del humanismo*

El humanismo ha descrito curvas a lo largo de la historia con ascensos y caídas alternativas. La primera es la del *humanismo griego*. Este concibió al hombre como un ser que vive al nivel de la naturaleza. Hombre y naturaleza forman un estado de equilibrio. Pero no es la naturaleza la que eleva a su nivel al hombre, sino al contrario, es el hombre el que sube a su nivel a la naturaleza. El mejor ejemplo del humanismo griego lo da el "gran sistema animista y teleológico de Aristóteles", que "exhibe una marcada propensión antropomórfica concibiendo el Uni-

verso al modo del hombre", es decir, concibiendo al Universo como un ser antropomórfico que está constituído y saturado de vidas. (P. 68.)

La segunda corresponde al *humanismo cristiano*. Esta curva es ascendente, ya que tal humanismo coloca al hombre muy por encima de la naturaleza, atribuyéndole un rango sobrenatural. Aquí el hombre es concebido en fuga de su existencia mundana y proyectado hacia una vida ultraterrena, o sea con el alma en vuelo hacia el cielo.

La tercera curva es descrita por el *humanismo renacentista*. Este "descubrió que la obsesión de una existencia ultraterrena robaba a los hombres el cuidado y la atención por su vida real, por su existencia mundana". Fué un movimiento espiritual "para atraer al hombre del cielo a la tierra" y volverlo al nivel de equilibrio en que lo habían dejado los griegos.

La cuarta la representa el *humanismo naturalista*. La curva aquí es descendente, pues este humanismo, inspirado en los resultados de la ciencia natural, toma al hombre del nivel de equilibrio en que lo dejó el renacimiento y lo precipita hacia abajo, hasta convertirlo en un ser infrahumano. El hombre no se encuentra aquí al nivel de la naturaleza, sino mucho más abajo de ella. El humanismo griego veía la naturaleza

a través del hombre, mientras que el humanismo naturalista ve al hombre a través de la naturaleza, rebajándolo a la categoría de un animal, a veces gregario, pero al fin animal.

La quinta curva está reservada al *nuevo humanismo*. La misión de éste consiste en levantar al hombre del estado de animalidad en que lo dejó el humanismo naturalista para colocarlo en el sitio de humanidad justo. "Aquí la curva inicia una vuelta hacia arriba que señalaría el esfuerzo de la filosofía más reciente para rescatar los valores humanos y ponerlos en su sitio. Este último momento podría llamarse un *Nuevo Humanismo*, cuya dirección es de abajo hacia arriba, a diferencia del humanismo renacentista que se orientó en sentido contrario. Además, este humanismo era simplemente una vuelta a la concepción clásica griega, mientras que el Nuevo Humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas." (P. 71.)

Este nuevo humanismo es justamente el clima espiritual que el mexicano necesita para eliminar sus anomalías psíquicas y encauzar su vida hacia la realización de su destino histórico. El sentimiento de inferioridad ha sido un impulso inconsciente que ha disparado el ser del mexicano hacia abajo y que amenazaba tumbarlo en la ani-

malidad. El nuevo humanismo debe ser a manera de palanca espiritual que levante el ser caído del mexicano y lo coloque en el puesto de una humanidad superior. Hacer del mexicano un verdadero hombre, elevarlo al plano de una humanidad mejor que la presente, he aquí la tarea reservada a este nuevo humanismo.

27. *Concepción dualista del hombre*

En esta tarea de humanizarse, de hacerse un verdadero hombre, el mexicano necesita inspirarse en un modelo, en un arquetipo de hombre perfecto. Mas, para que pueda concebir ese tipo ideal de hombre, es preciso que tome conciencia de la forma como se concibe al hombre actual, al hombre de hoy. Sólo apoyado en el conocimiento del hombre del presente, el mexicano estará en condiciones de levantar una concepción ideal del hombre que le sirva de norma en esta tarea de humanización de su ser. En consecuencia, el problema que debe acometer es este: ¿cómo se ha concebido tradicionalmente al hombre? ¿cómo debe México concebir al hombre en el futuro?

Tradicionalmente el hombre ha venido siendo considerado como un ser dramático en el que

combaten dos fuerzas irreconciliables incapaces de pactar. De un lado, el *espíritu* y las fuerzas morales que luchan por imponer su imperio sobre el resto de la vida del hombre. Del otro, la *materia* y los instintos que arrastran al hombre hacia el egoísmo y la maldad.

El origen de este dualismo que separa en dos capas aisladas lo espiritual y lo material que hay en el hombre, se remonta a la filosofía griega. "Platón, Aristóteles y la filosofía de Grecia definieron la distinción de cuerpo y espíritu, que representa a la vez una dualidad ontológica y moral." En el cristianismo aparece también esta concepción dualista del hombre. Aquí los conceptos de espíritu y cuerpo implican juicios de valor, "que hacen de su oposición metafísica un conflicto entre el bien y el mal". Descartes, en la época moderna, recoge esta concepción dualista y "la lleva a un extremo radicalísimo, ahondando la separación metafísica entre el espíritu y el cuerpo". Luego la ciencia natural, en su creciente progresión, "también secciona al hombre en dos partes y estudia de un lado su biología y del otro su psicología". Se arraiga tanto en la conciencia este concepto, que hoy mismo "la generalidad de los hombres cultos acepta el dualismo como un hecho indiscutible y actúa en consecuencia, tratando de orientar su vida uni-

lateralmente, en el sentido del valor que considera preferible. Es inevitable, pues, que cualquiera que sea la elección, uno de los aspectos de la vida resulte sacrificado." (P. 9.)

Al obrar estas tendencias opuestas de espíritu y materia durante un largo proceso histórico, han creado un mundo en el que esa división del hombre se externa en las cosas y en los diversos campos de la vida humana. Por todas partes vemos en la actuación del hombre moderno oposiciones, pugnas y antítesis en las que delata ese dualismo dramático de su vida. "Es, en general, la oposición entre el tipo intelectual y el tipo vital, instintivo. La pugna entre el joven y el hombre maduro, entre lo masculino y lo femenino, entre las masas y las *élites*, entre las clases sociales inferiores y las superiores, entre la cultura y lo que hay de barbarie en la civilización. Todas estas oposiciones traducen en diversas formas la antítesis, tan característica de nuestro tiempo, entre el pensamiento y la vida." (Pp. 151-152.)

Pero en donde mejor se percibe este dualismo es en la pugna que se libra hoy en día entre *civilización* y *cultura*, que exhibe de un modo tangible la división del hombre en espíritu y materia, y en la que la civilización apoyada en la preferencia de los puros valores del cuerpo,

ha impuesto su garra dominadora sobre la cultura que encarna los valores espirituales del hombre. "Observando el panorama mundial del momento presente, bien podría aparecer la civilización como un monstruo que después de romper sus cadenas, amenaza destruir a sus propios amos y creadores. Es decir, que la civilización, contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida, se convierte en un instrumento de muerte. Y así el hombre llega a la situación paradójica de tener que defenderse de su propia civilización. Esta ha creado en su seno fuerzas morales, ha sugestionado a la inteligencia y ha conquistado la voluntad de manera que la destrucción del hombre aparezca como un deseo que de él emana, y encuentra además una filosofía para justificarla disfrazándola de un beneficio en que deben cifrarse sus más elevadas aspiraciones." (Pp. 144-45.) La civilización, tal como está oragnizada, parece un plan diabólico para dejar al hombre sin alma y convertirlo en un espectro de lo que fué en mejores tiempos.

México no ha podido sustraerse a esta concepción dualista de la vida humana. Alimentándose de la cultura occidental, ha heredado esta idea dramática del hombre así como todas las consecuencias que de ella se derivan.

También aquí la antítesis entre valores del espíritu y del cuerpo constituye una realidad. Hay un hecho que expresa en forma clara semejante antítesis: la pugna entre *espiritualistas* y *materialistas*, entre *derechas* e *izquierdas* que existe en el campo de la lucha política. Cada una de estas tendencias en contienda descansa sobre una concepción unilateral del hombre de México. Los espiritualistas postulan una imagen del mexicano en la que se elevan a un plano superior los valores del espíritu y se relegan a uno inferior los del cuerpo. Sólo el espíritu merece ser dignificado y enaltecido, porque únicamente él es concebido por esta tendencia como lo valioso del ser humano. Hay que salvar el espíritu del mexicano, aunque los valores de su cuerpo perezcan. Para el espíritu, todo bienestar y protección; para la carne, el trabajo, la explotación y la miseria. Para el espíritu, la libertad; para el cuerpo, la servidumbre y el hambre. Por su parte, los materialistas postulan una imagen del mexicano que se apoya en una sobreestimación de su vida instintiva y en un rebajamiento de sus atributos espirituales. Los valores del cuerpo son elevados por esta tendencia a un primer plano. Ellos representan la parte de naturaleza que hay dentro del hombre y son por ello la *estructura* de la vida humana. Los valores del espíritu son simplemente

el plano de la *superestructura*, que ocupa un segundo lugar en la existencia del mexicano. Para la vida instintiva, la preferencia; para la vida espiritual, la relegación a segundo orden. Primero es el bienestar del cuerpo, luego el bienestar del espíritu.

Esta pugna entre espiritualistas y materialistas, simbolizada hoy en día por *derechas* e *izquierdas*, divide el ser del mexicano en dos planos irreconciliables: de un lado, su espíritu con todos los valores morales; del otro, su cuerpo con los instintos y pasiones. El campo de batalla en donde operan estas dos tendencias es el propio ser del mexicano como categoría humana. ¿Qué hacer ante esta imagen desintegrada del hombre de México?

28. *El hombre concreto*

La tarea del *nuevo humanismo* debe consistir en superar esta pugna al parecer irreconciliable entre espiritualistas y materialistas, entre derechas e izquierdas. Ella encierra, más que una simple disputa de orden político, una lucha de rango ontológico en la que se debate el propio ser del mexicano. Es nada menos que la lucha entre una parte del ser del mexicano, que es su espíritu

y sus valores morales, y la otra parte de su mismo ser, que es su naturaleza y sus instintos. De aquí que la disputa no pueda ser fallada parcialmente en favor de una sola de las partes en conflicto, sino sólo comprendiendo y justificando el derecho que asiste a cada una de ellas. No se puede dar el fallo en favor de los espiritualistas, porque esto implicaría reconocer tan sólo como valioso el puro plano espiritual del mexicano. Tampoco se puede fallar sólo en favor de los materialistas, porque equivaldría a reconocer como valioso sólo el plano corporal e instintivo del mexicano. El fallo ha de consistir en declarar que ambas tendencias son justas en tanto que cada cual se fundamenta en una parte del ser del mexicano, y que por lo mismo es preciso conciliarlas reconociendo a cada una el derecho que le asiste.

"La vieja disputa entre materialismo y espiritualismo no puede ser fallada parcialmente en favor de una sola de las tesis. No se puede hablar filosóficamente de un alma que en otra existencia puede vivir sin el cuerpo, según la creencia que trasmitió Platón a la cultura religiosa occidental. Pero tampoco se puede sostener filosóficamente la doctrina negativa que concibe al hombre como un cuerpo sin alma, ya sea la ingeniosa máquina

de los materialistas del siglo XVIII o el animal gregario de los naturalistas del XIX." (P. 153.)

"El hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro. El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, una tendencia ideal, pero sin fuerza propia de realización. Un espíritu descarnado representaría la impotencia más absoluta. La historia confirma a cada paso que el espíritu es una llamita débil que el menor viento puede apagar. El espíritu no podría vivir sin el complemento de las fuerzas materiales. Sólo las capas inferiores del hombre tienen ímpetu, fuerza de realización, que a veces el espíritu puede sublimar, canalizar en función de sus propósitos. Toda obra espiritual efectiva es el fruto de esta cooperación de elementos opuestos: un ímpetu ciego, pero enérgico, una dirección espiritual, pero impotente. Los mejores momentos de la vida histórica son aquellos en que esas dos porciones del hombre se unifican y actúan en consonancia. Esta unidad de acción constituye propiamente la vida humana. Lo contrario, es decir, la separación de elementos, significa la muerte." (P. 151.)

El nuevo humanismo debe tomar en cuenta esta experiencia histórica del hombre y tratar de unir, de soldar, de integrar estas dos partes del ser del mexicano, que la pugna entre materialis-

tas y espiritualistas ha separado y dividido. No el triunfo del espíritu sobre la materia, ni el de la materia sobre el espíritu, sino la fusión de ambos planos de la existencia en una necesaria y armónica unidad. No el hombre como categoría puramente espiritual, que saca su ser de la tierra para situarlo en una esfera trascendente y sobrenatural. Tampoco el hombre como una categoría puramente biológica, que extrae su ser de la tierra para bajarlo al reino de lo infrahumano y de la animalidad. Sino el *hombre concreto* (P. 149), el *hombre integral* (P. 154), el hombre que es espíritu y carne, alma y hueso, razón y sangre, instintos y pasiones a la vez.

Este debe ser el arquetipo de hombre perfecto, de modelo ideal a cuya meta debe encaminarse el proceso de humanización del ser del mexicano. La realización de este ideal de hombre es posible, porque el ser del mexicano no es algo que esté ya formado, sino que apenas comienza a hacerse. El ser del mexicano es una arcilla que empieza a pergeñar sus contornos, a modelar su perfil. Es un ser que comienza a hacerse mexicano, pero que todavía no es mexicano. Si su ser fuera ya un ente acabado, no sería posible orientarlo hacia la conquista de ese tipo ideal; pero por fortuna el mexicano empieza a conformar su ser. Precisamente porque vive ape-

nas su etapa ontológica inicial, es posible orientar su proceso de humanización hacia la meta del *hombre concreto*, del *hombre integral*. Si México se inspira en este modelo de hombre, habrá realizado su destino y dado su mensaje universal al mundo. En suma, el ideal del *nuevo humanismo* o *humanismo mexicano* debe ser: un hombre nuevo para un México nuevo.[52]

VII

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

29. *La aspiración a una filosofía mexicana*

El filosofar de Ramos sobre lo mexicano ha consistido hasta aquí en un afán por "dar razón" o "razón de ser" de la *cultura mexicana*, del *hombre de México* y del *destino* de esta cultura y de este hombre. Por los resultados obtenidos sabemos que la cultura y el hombre mexicanos tienen un "perfil" propio, y que el destino de esta cultura y de este hombre dependen de que éste cambie su "carácter actual", lo cual es posible por la acción del *nuevo humanismo*. Pero ¿con qué propósito nuestro filósofo se ha afanado por elaborar este saber sobre estos "objetos" de nuestra realidad nacional? La respuesta

es ésta: porque aspira a que surja *una filosofía mexicana,* porque quiere *que haya una filosofía más* entre las ya existentes en el mundo. Piensa que por el "perfil" propio de la cultura mexicana y del hombre en que se apoya esta cultura, es posible la realización de esa aspiración, de ese querer. Aún más, está convencido de que el destino "propio" de esta cultura y de este hombre que la sostiene, consiste justamente en realizar *esa filosofía más, esa filosofía mexicana.*

¿Qué hacer para ello? Por lo pronto *meditar sobre nuestra realidad filosófica.* "Me ha parecido siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional... ; hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etc. Lo que hay que investigar en esas ideas filosóficas, no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que este movimiento se

ha reflejado en nuestra vida intelectual. Lo verdaderamente importante en nuestra historia filosófica es hacer comprender qué ideas o doctrinas y en qué modo han contribuído a desarrollar la personalidad de nuestro ser y de nuestra cultura nacionales, cuáles ideas filosóficas se han asimilado, convirtiéndose en elementos vitales de nuestra existencia mexicana... El buscar un sentido filosófico en obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etc., es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que, cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aun cuando ésta no sea explícitamente formulada." (Pp. v, vii, viii.)

Como se ve, el filosofar de Ramos se dirige ahora a meditar sobre nuestro pasado filosófico y a construir una *Historia de la filosofía en México*. Esta meditación y esta historización, constituyen el cuarto punto de partida de su filosofar sobre *lo mexicano*.

30. *El antecedente de su historia*

El primer paso que da para levantar su edificio histórico es la revisión de la bibliografía

filosófica mexicana, para ver si en ella encuentra un antecedente que pueda servirle de apoyo. Encuentra ésta en las *Apuntaciones históricas de la filosofía en México* de Emeterio Valverde y Téllez, publicadas en 1896.

Somete a crítica el plan que forma las *Apuntaciones*. Juzga que son una de las reacciones más fecundas que se produjeron en el siglo XIX en contra del positivismo, y reconoce que cualquier investigación que en el futuro se haga para formar una historia de la filosofía en México, tiene forzosamente que partir de ellas y del material histórico reunido por su autor, ya que es lo único que sobre la materia existe en nuestro país. Sobre la orientación escolástica que priva en la obra, escribe este juicio: "El autor es sacerdote y su formación ha sido escolástica, de suerte que es el punto de vista de esta filosofía el criterio que preside el libro. Las *Apuntaciones* son un libro histórico, apologético y polémico. Escrito a fines del siglo pasado, durante el auge del positivismo en México, el autor defiende los fueros de la filosofía ante las negaciones de aquella doctrina. Gracias a su formación escolástica, Valverde y Téllez pudo emprender una investigación histórica de la filosofía en el momento en que ésta era desvalorizada por las ideas dominantes en México, pero también, por otro lado,

este punto de vista filosófico es la limitación del libro. Con el orgullo que es inherente al pensamiento escolástico, condena casi *a priori* cualquier otra filosofía declarándola irremisiblemente falsa. Sin embargo, sobre sus convicciones filosóficas se ha impuesto su curiosidad y su deber de investigador que tiene que ocuparse de todas aquellas doctrinas que se han conocido en México, aun cuando se aparten y repugnen a su manera de pensar. Cierto es que esto le da una oportunidad de combatirlas y mostrar lo que, según él, son sus errores.

"La obra es deficiente en la parte expositiva, sobre todo en las doctrinas de filósofos coloniales, con las que el autor está más familiarizado. Falta el esfuerzo por desentrañar en todas ellas la unidad de su desarrollo histórico, si es que la hay. Los filósofos son presentados con referencia a sus datos biográficos y sus obras, pero falta situarlos en su ambiente histórico. Es de lamentar que el autor no tome en cuenta la historia de la filosofía europea, de la que la historia de la filosofía de México es una rama lateral. En esta laguna se muestra la falta de sentido histórico del escolasticismo. La filosofía escolástica es una filosofía que pretende sustraerse de la historia y colocarse en el plano de la perennidad, de lo eterno. Con esta audacia, desde su origen, se hizo

una doctrina rígida que no comprende la infinita movilidad de lo real.

"De aquí pues que la valoración de las doctrinas sea en las *Apuntaciones* una de las partes débiles. No hay valoración objetiva de las doctrinas ni desde el punto de vista filosófico ni desde el punto de vista histórico y circunstancial de México. Le falta al autor para ello la perspectiva de toda la historia de la filosofía. Hay filósofos a quienes se da un valor desmesurado, mientras otros apenas figuran con un nombre en la historia.

"De todos modos la obra de Valverde es de gran valor, porque, con todas sus deficiencias, es ya un esquema, un bosquejo de la historia de la filosofía en México. En primer lugar es una reunión de los datos fundamentales sobre esta materia, que completan con gran abundancia dos gruesos volúmenes de bibliografía filosófica mexicana." (Pp. 125-126.)

31. *Plan de su historia*

Las obras de Valverde son, pues, el único antecedente serio que encuentra, y, por lo tanto, "cualquier investigación tiene que partir de esta base". Apoyado en ellas, con las reservas apun-

tadas en su juicio crítico, inicia su propia construcción histórica, eligiendo para ello el camino de la cátedra. Sabe bien que el ejercicio docente disciplina el intelecto, estimula la investigación, brinda al catedrático la oportunidad para despertar entre sus alumnos la inquietud y el entusiasmo por el tema, y es el mejor campo para reclutar entre las nuevas generaciones un proselitismo que en el futuro sostenga vivo el afán por esa filosofía mexicana que anhela ver realizada. Convencido del camino, inicia en 1941, bajo los auspicios de El Colegio de México, un "Curso Monográfico Sobre el Pensamiento en México en los Siglos XIX y XX", que es sustentado en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras, "aun cuando con escasos alumnos porque la mayoría desconfiaba del tema", pues "no creía en la existencia de un abundante pasado filosófico en nuestro país que mereciera figurar en una historia especial". Al año siguiente desarrolla en los Cursos de Invierno de la misma Facultad un programa breve sobre el mismo tema, que es acogido con interés por un público más numeroso. Esta labor docente le permite trazar un primer esbozo de su historia de la filosofía, que la Imprenta Universitaria publica en julio de 1943.

Sostiene en este primer esbozo que la historia de la filosofía en México no empieza con las culturas tolteca, maya y azteca, porque les faltó "conciencia del conocimiento racional", comprensión de la "posibilidad de un conocimiento científico", y no existió entre ellos filosofía en sentido estricto. Esta historia, en sus comienzos, "forma parte de un gran movimiento que realizó España en el siglo XVI, para conquistar espiritualmente sus nuevos dominios americanos." (P. 17.) El movimiento aludido es el florecimiento de los estudios teológicos y filosóficos producido, entre otros, por Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives, Francisco Suárez, Domingo de Soto y Melchor Cano. Con la llegada, en el siglo XVI, de las órdenes religiosas a la Nueva España, se inicia propiamente nuestra historia de la filosofía. Los franciscanos traen la filosofía de Duns Escoto, los dominicos la de Santo Tomás, los agustinos la aristotélico-tomista, y los jesuítas introducen la doctrina de Suárez y son los renovadores del tomismo. Fray Alonso de la Veracruz funda la primera cátedra de filosofía y da el más vigoroso impulso a la filosofía aristotélico-tomista. Su pensamiento es el resultado de dos influencias culturales: el humanismo erasmista español y el escolasticismo reformado de Vitoria. Bartolomé de Ledesma, José de Herrera, Tomás

Mercado, Antonio Rubio, Antonio Arias y Pedro López de Parra dan asimismo, con sus comentarios a Aristóteles, gran impulso a la filosofía. Aun cuando en este siglo domina en Nueva España la influencia de la escolástica reformada por Molina y Suárez, el "humanismo" tiene en Francisco Cervantes de Salazar un representante y el "erasmismo" encuentra en Fray Juan de Zumárraga un devoto partidario. En el siglo XVII nuestra historia filosófica reproduce la decadencia de la filosofía española: la vida intelectual de la Colonia entra en un período de inercia, estancamiento y descomposición; no llegan libros de fuera más que los permitidos por la censura del gobierno y de la Iglesia; las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas; el verdadero espíritu filosófico está ausente y en su lugar priva el aprendizaje de fórmulas, el verbalismo hueco y la rutina; sólo don Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, ya al morir el siglo, son una excepción a la decadencia imperante. El siglo XVIII es el más brillante de nuestra historia fliosófica colonial. Durante su segunda mitad se desarrollan considerablemente las ideas modernas en nuestro país: bajo el influjo de estas ideas Juan Benito Díaz de Gamarra se burla de la filosofía peripatético-escolástica y lleva a cabo una reforma

cartesiana de los estudios filosóficos; Gamarra es un ecléctico, y como tal "busca la verdad en todos los sistemas, pero sin adherirse a ninguno de ellos", y con su prédica racionalista liberta la razón de los mexicanos y los prepara para entender las doctrinas políticas de los enciclopedistas que los han de conducir a realizar su Independencia; los sabios Antonio Alzate, Antonio de León y Gama, Ignacio Bartolache, José Mariano Mociño, Andrés Manuel del Río y Agustín de la Rotea producen un movimiento científico importante que mina las bases de la filosofía tradicional dominante en la Colonia, que aplica los resultados de las ciencias a la realidad del país y prepara también a los mexicanos para su emancipación de España. Durante el siglo XIX nuestra historia filosófica se va haciendo con la imitación de los modelos franceses; el desorden político que trajo el reinado de Carlos IV favorece la libertad de pensamiento entre los mexicanos; esta libertad es aprovechada por Hidalgo, Aldama, Morelos, López Rayón y Mariano Matamoros, iniciadores de nuestra Independencia, que son hombres de preparación filosófica, formados en las lecturas de los enciclopedistas franceses; la libertad y el progreso son las ideas directrices de la vida mexicana durante este siglo; el liberalismo se convierte en una filosofía mili-

tante y es la primera expresión filosófico-política del México independiente; los grandes teóricos del liberalismo fueron hombres de mentalidad utópica que "creían que la realidad debe acomodarse dócilmente a los dictados de la razón"; el liberalismo y el romanticismo aparecen en México como doctrinas afines, y ambas son expresiones equivalentes del espíritu revolucionario; la filosofía dominante en la Universidad y las escuelas en el primer tercio de esta centuria, es el sensualismo de Condillac, Destut de Tracy y Cabanis; el utilitarismo de Bentham ejerce gran influencia sobre políticos y educadores; "se inicia la interpretación liberal de la historia, tal vez bajo la influencia de Guizot"; el materialismo hace su aparición en 1835 al publicar José Ramón Pacheco una "Exposición sumaria del sistema frenológico del doctor Gall"; Gabino Barreda escucha en Francia a Augusto Comte y a su regreso funda la Escuela Nacional Preparatoria, imprimiéndole una orientación positivista que va evolucionando de la filosofía de Comte a la de Spencer. Al comenzar el siglo XX nuestra historia filosófica está todavía dominada por el positivismo, pero pronto se funda el Ateneo de la Juventud en el que se agrupan Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, etc., y que emprende una campaña

contra el positivismo dominante e introduce las corrientes filosóficas contemporáneas; Bergson, Boutroux, James, Stirner, Marx, Kant y Croce proporcionan a los ateneístas los argumentos filosóficos contra el positivismo; en 1910 Justo Sierra funda la Universidad Nacional, en la que figura como una de sus dependencias la Escuela de Altos Estudios, asegurando así la continuidad de los estudios filosóficos; hasta 1925 más o menos dominan nuestra historia filosófica las figuras de Vasconcelos y Caso, pero pronto los discípulos del segundo comienzan a manifestar sus preferencias por las nuevas corrientes de la filosofía alemana: Eduardo García Máynez estudia en Alemania y vuelve a México partidario de la tesis objetivista de los valores de Scheler y Hartmann; Francisco Larroyo también estudia en las universidades alemanas y regresa convertido al neokantismo de Baden y Marburgo; Romano Muñoz y el propio Samuel Ramos reciben la influencia de Ortega y Gasset y de la filosofía alemana, que aprenden en las obras editadas por la "Revista de Occidente"; Oswaldo Robles se hace partidario del Neotomismo. En 1938 llegan a México los españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol, Juan Roura Parella, etc., que enseñan en la Facultad de Filosofía y Letras las novísimas co-

rrientes de la filosofía española, alemana, italiana y francesa, a la vez que traducen al castellano las obras más representativas de la filosofía actual.

32. *Articulación de su Historia*

Este plan de su *Historia* Ramos lo apoya en una columna vertebral, que constituye su parte más valiosa. Tres líneas se advierten en esta columna. La primera es la vertebración que establece entre la filosofía europea y la filosofía mexicana; la segunda es la trabazón que hace entre el desarrollo del racionalismo y la revolución de Independencia; y la tercera es la conexión que realiza entre filosofía y arquitectura.

Desde los primeros capítulos de su historia, Ramos va haciendo la articulación entre ciertos momentos de la evolución de la cultura europea con otros de la cultura mexicana. En la época antigua, observa que hay una "analogía entre las grandes líneas de la evolución de las culturas superiores americanas y las antiguas de Europa": los mayas "aparecen como los griegos de América"; los aztecas "estamparon en su historia ciertos rasgos decisivos que reproducen, en menor escala, el cuadro de la vida política romana";

"el arte de Chichen-Itzá representa la época del helenismo en la historia maya, es decir, el momento en que se acrisolan en una síntesis nueva los elementos pertenecientes a culturas diversas"; "las relaciones que se entablan entre la cultura tolteca y la azteca son exactamente las mismas que existieron entre los etruscos y los romanos. Se puede imaginar lo que fué el buen gusto de los etruscos en las manos toscas de aquella raza en que los hombres pensaban sobre todo en cuestiones prácticas, como políticos y conquistadores." (Pp. 7-8-9.) En el siglo XVI advierte que "la filosofía que se enseñó y cultivó en la Nueva España era la misma que imperaba en España en virtud de las circunstancias históricas en que ésta se había colocado dentro de Europa": hay una semejanza muy manifiesta entre los anhelos de una vida mejor que laten en la *Utopía* de Tomás Moro y los que impulsaron a Vasco de Quiroga a realizar su experimento social entre los indios de Michoacán, lo mismo que entre el pensamiento de Luis Vives, la figura más destacada de los erasmistas españoles, y el pensamiento de Juan de Zumárraga que es en Nueva España el animador del erasmismo. En el siglo XVII encuentra semejanzas entre la decadencia de la filosofía española y la decadencia filosófica de la Colonia: en España "la política de la

casa de Austria logra su fin de separar todo el país del movimiento moderno de las ideas europeas. Las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas, y el pensamiento sigue viviendo del impulso escolástico que en el transcurso del siglo va en decadencia. La atmósfera de libertad cada vez más enrarecida, sólo permite una estrecha ortodoxia sin dejar ningún espacio a la investigación. La enseñanza universitaria y la publicación de libros tiene que seguir invariablemente las pautas del dogmatismo oficial." (P. 41.) La situación en Nueva España era muy semejante: "En la Universidal de México el nivel académico descendía no sólo por la rutina escolástica sino por las disputas políticas. Allí no se formaban pensadores ni sabios, sino pedantes latinistas que ejercitaban la memoria para aprender los textos y exhibir su falsa ciencia al público, en ceremonias grotescas." (P. 43.) En el siglo XVIII hay semejanza entre la lucha contra la escolástica y la difusión de las ideas modernas emprendida en España por Feijóo y en México por Alzate: "La Escuela Crítica está representada en España por el benedictino Benito Jerónimo Feijóo, que en su *Teatro crítico* se dedicó a combatir la enseñanza escolástica y a divulgar ideas modernas defendiendo la ciencia experimental." En Nueva España el líder de la

lucha contra el peripatetismo fué el sabio Antonio Alzate, que publicó de 1788 a 1795 un periódico titulado "Gaceta de Literatura" con el fin de criticar el peripatetismo y divulgar la ciencia moderna. "La misión de Alzate en México es semejante a la que realizó en España el padre Feijóo." (Pp. 56-64.) En el siglo XIX, la trabazón es hecha entre la intención que llevó a Augusto Comte en Francia a elaborar su sistema de filosofía positiva y la que inspiró a Gabino Barreda al importar a México el positivismo del filósofo francés. Hay que recordar que la intención fundamental de Comte, "era nada menos que reorganizar la sociedad. Comte, de acuerdo en este punto con los tradicionalistas de su país, consideraba que el fracaso de la revolución dependió de las teorías individualistas de la Enciclopedia. La libertad, el libre examen, tenía que conducir a la anarquía de las opiniones y de la conducta humana. Había que restablecer una unidad espiritual y una jerarquía social muy semejantes a las que sirvieron de base a la organización de la cristiandad católica. Sólo que, era indispensable sustituir la teología por la filosofía positiva... En circunstancias semejantes, pensaba Barreda que después de las luchas sangrientas que habían dividido a México después de la Independencia, hasta hundirlo muchas veces en

la más completa anarquía, era indispensable buscar la unificación del espíritu mexicano en torno a un nuevo credo, más en consonancia con el progreso científico de la época, que viniera a sustituir las ideas religiosas. Barreda, que había escuchado en París las lecciones de Comte, convirtiéndose en un ardiente partidario del positivismo, pensó que esta filosofía era precisamente la base que, a través de la educación, debería sustentar la reorganización de la nacionalidad mexicana." (P. 119.) En nuestra época sigue existiendo esa conexión entre las direcciones de la filosofía contemporánea europea y la filosofía mexicana, como lo prueba el hecho de que casi todas esas direcciones han tenido sus representantes en nuestro país.

La vertebración entre las ideas filosóficas y científicas del racionalismo con la Independencia mexicana, es sin duda la línea más importante que se destaca en la construcción histórica de Ramos. La tesis que a este respecto sostiene puede formularse así: el régimen de la Colonia, sostenido por la Iglesia y el Estado, estaba fundado en los principios filosóficos de la escolástica. Por lo mismo, sólo podía ser derrocado mediante un movimiento filosófico que culminara en la negación de los principios escolásticos. El racionalismo de Gamarra y la campaña científica de la gene-

ración de Alzate, fueron ese movimiento que negó los principios de la escolástica y formuló "las premisas que por una consecuencia lógica condujeron a la idea de la Independencia". "La reforma filosófica de Gamarra colaboraba en secreto con los intereses y la voluntad de la nueva raza mexicana. Los mexicanos se conocían poco a sí mismos, no se daban cuenta de su diferencia respecto a los españoles, entre otras cosas, porque no estaban educados para pensar libremente; su concepto de la vida era el resultado de un conjunto de dogmas que les imponían la Iglesia y el Estado. El racionalismo enseñado la primera vez por Gamarra, al fundar filosóficamente la soberanía de la razón, despierta a los mexicanos de su sueño dogmático, liberta su pensamiento, que ahora puede aplicarse al conocimiento de su país y a esclarecer la conciencia de su personalidad nacional... Es que los mexicanos no hubieran adquirido la conciencia de que tenían ciertos derechos humanos; no hubieran comprendido los vicios de España y su régimen colonial y el valor de las nuevas concepciones políticas que venían de Francia y los países sajones, si Gamarra no hubiera enseñado, por encima de todo, que la única autoridad legítima es la razón y que ésta, por tanto, puede ejercitarse libremente. El racionalismo preparó a los mexicanos para entender

las doctrinas políticas de los enciclopedistas. En los siglos XVI y XVII la dirección intelectual de la Nueva España estaba en manos de los españoles; en el siglo XVIII, con Gamarra, esta dirección pasa a manos de los mexicanos. La obra filosófica y científica de Gamarra junto con la de toda la generación de Alzate, constituye sin duda alguna el primer movimiento intelectual autóctono en esta región de América. No es arbitrario decir, pues, que el racionalismo en la filosofía y en la ciencia se identificaba, en aquel momento, con la más íntima voluntad mexicana, y era la primera libertad que se conquistaba para ir de allí hasta la revolución de independencia." (Pp. 86-87.)

La vertebración entre filosofía y arquitectura es también una línea importante, pero sólo logra hacerla en dos ocasiones. La primera en el siglo XVII, entre la escolástica decadente y el churriguera: en Nueva España la "degeneración de la filosofía escolástica corresponde a la aparición del barroco mexicano, llamado estilo churrigueresco. ¿El barroco y la forma escolástica pueden tener acaso alguna semejanza, un secreto parentesco? ¿Su contemporaneidad es sólo una mera casualidad histórica? Sin pretender dar respuesta a estas preguntas de un modo definitivo, me parece que plantean una cuestión digna de ser

pensada seriamente. En esta cuestión va envuelto el conocimiento más profundo del alma de esa época." (P. 44.) El segundo caso en que pone de relieve esta correspondencia, es en el siglo XVIII, época en que racionalismo y neoclasicismo se dan la mano: la segunda mitad del siglo XVIII fué de grandes construcciones. "Aparece el neoclasicismo en la arquitectura, el Palacio de Minería, la iglesia de Loreto, la cúpula de Catedral. Las construcciones de esta época fueron dirigidas primero por un valenciano, Manuel Tolsá, pero después por un mexicano, Tres Guerras. Tolsá, que creó el último movimiento arquitectónico de la era colonial, fué un artista que dejó también notables esculturas, como la estatua de Carlos IV y las Virtudes Teologales que coronan el reloj de Catedral. Mantiénese pues en el transcurso de la Colonia el paralelismo de la filosofía y la arquitectura, que encontramos primero entre la escolástica y el barroco y ahora entre la filosofía racionalista y el arte neo-clásico." (P. 87.) Esta línea filosófico-arquitectónica, es la más bella del edificio histórico de Ramos; pero es de lamentarse que no la lleve hasta el final, pues falta la vertebración de ambas manifestaciones del espíritu mexicano en los siglos XIX y XX, lo mismo que en el siglo XVI y en las culturas precolombinas. [53]

33. *Aptitud de México para filosofar*

La meditación e historización de nuestra realidad filosófica que emprende Ramos en su *Historia,* lo conduce a esta conclusión: la filosofía se ha cultivado en México desde el siglo XVI y nunca ha dejado de ser estudiada en nuestras universidades y colegios. Su actividad casi ininterrumpida durante cuatro siglos, le otorga el derecho de que se la considere plenamente naturalizada en la cultura mexicana. Su desarrollo ha llegado entre nosotros al momento en que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. La etapa del aprendizaje y asimilación está terminada, y el filósofo de México tiene la madurez necesaria para empezar a filosofar por propia cuenta. Una vez familiarizado con la totalidad de la producción filosófica europea, "*debe iniciar la formación de una filosofía propia*". (P. 161.)

El filósofo de México está en aptitud de iniciar la creación de esa filosofía suya, porque con el aprendizaje y asimilación de todas las doctrinas europeas, ha conseguido independizar su espíritu de toda servidumbre y concebir el estudio y la reflexión filosóficas como una función libre de su espíritu y no como un quehacer subordinado a los intereses de una Iglesia, de un Estado,

de un partido político o de una empresa comercial. "Este paso era necesario para llegar a comprender la filosofía en su más pura esencia y conseguir su plena incorporación al cuadro de nuestra cultura". [54] Nadie puede dudar que el filósofo de México es capaz de entregarse a la especulación desinteresada, después de haber rechazado el carácter oficial y dogmático que tuvo la filosofía durante la Colonia y el porfiriato.

El filósofo de México se encuentra también en aptitud de iniciar esa filosofía propia, porque en cuatro siglos de filosofar sobre pensadores y sistemas europeos ha adquirido "conciencia" de lo que debe ser un verdadero filósofo. Hoy siente como un "deber", como una "responsabilidad", hacer en el futuro "verdadera" y auténtica filosofía y no seguir repitiendo las doctrinas europeas como lo hicieron los filósofos de ayer. Quiere en adelante filosofar con el rigor que caracterizó a los grandes pueblos que en occidente crearon la filosofía, esto es, con el rigor que filosofó la Grecia de Sócrates, Platón y Aristóteles; la Italia de Bruno; la Francia de Descartes; la Inglaterra de Locke y Hume, y la Alemania de Kant, Hegel y Marx.

Finalmente, el filósofo de México está en aptitud de iniciar esa filosofía, porque el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea lo han

dotado de una voluntad de superación. El filósofo mexicano quiere superarse a sí mismo y superar a su pueblo. Anhela realizar esta doble superación "dejando de hacer filosofía sobre libros de filosofía", y ensayando la meditación directa sobre los objetos y problemas de su propia realidad.

La demanda de esta filosofía propia, por tanto, significa el autorreconocimiento de que México es un país apto para filosofar por su cuenta. Significa que el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea que ha hecho; que la conquista que ha logrado de un espíritu filosófico libre de toda servidumbre; que el deber y la responsabilidad que siente de hacer en el futuro auténtica filosofía, y la voluntad que lo anima de superar a su pueblo mediante la meditación de su realidad problemática, le dan el derecho de iniciar la creación de esa filosofía propia. Con los esfuerzos que el filósofo de México vaya haciendo por elaborar esa filosofía, irá mejorando su calidad de filósofo a la vez que engrandeciendo a su pueblo. ¿Habrá alguien que no quiera aspirar a ser un auténtico filósofo y superar a su pueblo filosofando sobre sus problemas? Tal vez lo haya; en tal caso, ese "alguien" no se ha dado cuenta de la *buena nueva* que encierran las páginas de *El perfil del hombre y la cultura en México.*

NOTAS

1 C. G. Jung. *Tipos psicológicos*, p. 350. Versión directa del alemán por Ramón de la Serna. Empresa Letras. Santiago, Chile, 1936.

2 Zitácuaro es hoy uno de los distritos más importantes del Estado de Michoacán, con una población de 25,000 habitantes.

3 Cayetano Andrade. *Antología de escritores nicolaítas*, p. 687. Obra conmemorativa del IV centenario del Colegio Primitivo y Nacional de Hidalgo. México, D. F., 1947.

4 Jung. Ob. cit., p. 347.

5 Eduardo Spranger. *Psicología de la edad juvenil*, p. 47. Traducción del alemán por José Gaos. "Re vista de Occidente". Madrid, 1929.

6 C. Andrade. Ob. cit., p. 23.

7 C. Andrade. Ob. cit., pp. 27-28.

8 Nació en Morelia, Michoacán, el 22 de febrero de 1890. Murió tuberculoso en un sanatorio de esta capital, el 10 de enero de 1925.

9 Julián Bonavit. *Historia del Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo*, p. 298. Departamento de Extensión Universitaria. Morelia, Mich., 1940.

10 Samuel Ramos. *José Torres.* "El Universal", enero de 1925.

11 José Torres. *La crisis del positivismo.* Boletín de la Secretaría de Educación Pública, México, agosto 25, 1917.

12 Romain Rolland. *Juan Cristóbal*, tomo I, p. 218. Editorial Latinoamericana. México, 1948.

13 E. Spranger. Ob. cit., p. 55.

14 E. Spranger. Ob. cit., p. 57.

15 P. L. Landsberg. *Piedras blancas. La experiencia de la muerte. La libertad y la gracia en San Agustín.* Versión española.

16 En un artículo rotulado *La preocupación de la muerte*, Samuel Ramos sostiene la misma tesis de Landsberg sobre el paralelismo entre los procesos de individualización y mortalización. "Letras de México". México, Vol. II Nº 11, 15 de octubre de 1939.

17, 18, 19, 20 Samuel Ramos. "Mi experiencia pragmatista." *Hipótesis* (*1924-1927*) México, 1928.

21 Samuel Ramos. *Antonio Caso. Ensayos críticos y polémicos.* Revista "Vida Mexicana". Ed. Cultura. México, 6 de noviembre, 1922.

22, 23, 24, 25, 26 Samuel Ramos. *Mi experiencia pragmatista.*

27, 28 José Vasconcelos. *Indología* (una interpretación de la cultura ibero-americana), p. 110. Segunda edición. Agencia Mundial de Librería. Barcelona, s. f.

29 J. Vasconcelos. Ob. cit., p. 137.

30 *Ibid.*, p. 138.

31 *Ibid.*, pp. 1, 2 y 3.

32 Ermilo Abreu Gómez. *Samuel Ramos.* "El Nacional", 22 de julio, 1945.

33 José Vasconcelos. *El desastre*, pp. 193-194. Tercera Parte de *Ulises criollo.* Continuación de la *Tormenta.* Primera edición. Ediciones Botas. México, 1938.

34 José Vasconcelos. *Ulises criollo*, pp. 266-267. Vida del autor escrita por él mismo. Tercera Edición. Ediciones Botas. México, 1935.

35 Samuel Ramos. *Historia de la filosofía en México*, pp. 131-142. Universidad Nacional Autónoma de México. Biblioteca de Filosofía Mexicana. Volumen x. Imprenta Universitaria. México, 1943.

36 Samuel Ramos. *Mi experiencia pragmatista.*

37 Ermilo Abreu Gómez. *Samuel Ramos*, art. cit.

38 Samuel Ramos. *Ortega y Gasset y la América Española.* Revista "Hoy".

39 Samuel Ramos. *Hipótesis*, pp. 73-74.

40 Samuel Ramos. *Ortega y Gasset y la América Española.* Revista "Hoy".

41 Samuel Ramos. "Mi experiencia pragmatista", *Hipótesis*, pp. 122-123.

42 Samuel Ramos. Nota al ensayo sobre Antonio Caso en *Hipótesis*, p. 87.

43 Samuel Ramos. *"Antonio Caso". Hipótesis*, pp. 87-99.

44 Miguel A. Cevallos. *La insinceridad de Samuel Ramos.* Editorial Cultura. México, 1927.

45 Luis Garrido. *Un censor inoportuno*. Revista "Mástiles". Nº 1, septiembre, 1928. Morelia, Mich.

46 Antonio Caso. *Ramos y yo (un ensayo de valoración personal)*. Ed. Cultura. México, 1927.

47 Samuel Ramos. Nota al ensayo sobre Antonio Caso. *Hipótesis*, pp. 87-88.

48 Jesús T. Acevedo. *Disertaciones de un Arquitecto*. Biblioteca de Autores Mexicanos Modernos. Ediciones México Moderno. México, 1920.

49 y 50 Samuel Ramos. *En torno a las ideas sobre el mexicano*. "Cuadernos Americanos". Año x, Nº 3, mayo-junio, 1951. México, D. F.

51 Las páginas que aparecen en el cuerpo de los capítulos rotulados "La cultura mexicana" y "Caracterología del mexicano" corresponden a la tercera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires-México, 1951.

52 Las páginas de este capítulo sobre "El nuevo humanismo" pertenecen a *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*. Primera edición. La Casa de España en México. México, 1940.

53 De la *Historia de la filosofía en México* son las páginas que figuran en el cuerpo de este capítulo. Primera edición. Imprenta Universitaria. México, 1943.

54 Samuel Ramos. *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos*.

BIBLIOGRAFIA Y HEMEROGRAFIA CONSULTADAS

Bibliografía de Ramos

I. *Libros y opúsculos*:

1. *Hipótesis. (1924-1927)*. Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública. México, 1928.

2. *El caso Strawinsky*. Ediciones de la "Revista Contemporánea". México, 1929.

3. *El perfil del hombre y la cultura en México* (primera edición). Editorial Pedro Robredo. México, 1934.

4. *Diego Rivera*. Imprenta Mundial. México, 1945.

5. *El perfil del hombre y la cultura en México* (segunda edición). Editorial Pedro Robredo. México, 1938.

6. *Más allá de la moral de Kant*. Cuadernos de México Nuevo. Nº 5. Publicados por Elías Nandino. México, 1938.

7. *Hacia un nuevo humanismo*. La Casa de España en México. México, 1940.

8. *Historia de la filosofía en México.* Universidad Nacional Autónoma de México. Biblioteca de Filosofía Mexicana. Vol. x. Imprenta Universitaria. México, 1943.

9. *Filosofía de la vida artística.* Colección Austral. Nº 974. Espasa Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires-México, 1950.

10. *El perfil del hombre y la cultura en México* (tercera edición). Colección Austral. Nº 1080. Espasa Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires-México, 1951.

II. *Traducciones*:

11. Plotino. *Enéadas.* Universidad Nacional. México, 1923.

12. Benedetto Croce. *Breviario de estética.* Editorial Cultura. México, 1925.

13. Wilhelm Dilthey. *La esencia de la filosofía.* Filosofía y Letras. México, 1944.

14. Bertrand Rusell. *Religión y Ciencia.* Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Nº 55. México, 1951.

15. John Dewey. *El arte como experiencia.* Fondo de Cultura Económica. México, 1951.

16. Nicolai Hartmann. *El puesto de los valores estéticos en el reino de los valores.* "Revista de Filosofía y Letras". Núms. 43-44. México, 1952.

HEMEROGRAFIA SOBRE RAMOS

III. *Artículos en español*:

17. Abreu Gómez, Ermilo. *Samuel Ramos.* "El Nacional". México, 22 de julio. 1945.

18. Adib, Víctor. *De nuevo Samuel Ramos.* "Novedades". México, Nº 175, 13 de julio, 1952.

19. Carrillo, Roberto. *Comentando a Samuel Ramos.* "Letras de México". México, Nº 24, 16 de diciembre, 1940.

20. Dalevuelta, Jacobo. *Historia de la filosofía en México.* "El Universal". México, 24 de julio, 1943.

21. F. J. G. *Hacia un nuevo humanismo.* "Revista Javeriana". Bogotá, Colombia. Tomo XVI, Nº 72, septiembre, 1941.

22. Falcón, Camilo. *La filosofía mexicana actual.* "Duc in Altum", Revista del Seminario Conciliar de México. Año IX, Nº 93, 1º de julio, 1944.

23. Gaos, José. *La filosofía en México.* "Letras de México". México, Nº 6, 15 de junio, 1939.

24. Gaos, José. *El "hacia" de Samuel Ramos.* "Letras de México". México, Nº 20, 15 de agosto, 1940.

25. Gaos, José. *Historia de la filosofía en México.* Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. M. México, Año III, Núms. 11 y 12 abril-sepbre., 1943.

26. Gringoire, Pedro. *La historia de la filosofía en México de Samuel Ramos.* "Elxcélsior". México, 22 de agosto, 1943.

27. Gringoire, Pedro. *El perfil del hombre y la cultura en México.* "Excélsior". México, 25 de agosto, 1938.

28. Iglesia, Ramón. *Perfil de México.* "Tierra Firme". Año II, Nº 2, Madrid, 1936.

29. Kubitz, O. A. *Humanismo en México.* "Letras de México", Gaceta literaria y artística. México, Año v. vi. iii. Nº 16, abril, 1942.

30. Muñoz de Quevedo, María. Carta con juicios sobre *El caso Strawinsky.* La Habana, 25 de febrero, 1930.

31. Mantovani, Juan. Carta comentando *El perfil del hombre y la cultura en México.* Buenos Aires, 18 de febrero, 1935.

32. Menéndez Samará, Adolfo. *Samuel Ramos.* "Letras de México". México, Nº 30, 10 de agosto, 1938.

33. Navarro, Bernabé. *El perfil del hombre y la cultura en México.* "Excélsior". México, 3 de agosto, 1952.

34. Nicol, Eduardo. *Hacia un nuevo humanismo.* "El Nacional". México, 1942.

35. Ramírez y Ramírez, Enrique. *Samuel Ramos o la Ignorancia del Marxismo.* Revista "Futuro". México, julio, 1939.

36. Roura Parella, Juan. *Hacia un nuevo humanismo.* Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. M. México, Año i, Nº 2, enero-marzo, 1941.

37. Reyes, Alfonso. Carta referente a *El perfil del hombre y la cultura en México.* México, 23 de diciembre, 1934.

38. Rodríguez, Guillermo Héctor. *En torno a cuál neokantismo? ¿Supuestos Metafísicos de cuál idealismo?*

"El Nacional". México, 4 de julio, 24 y 31 de octubre, 1948.

39. Uranga, Emilio. *Ramos y la psicología del mexicano.* "Novedades". México, 18 de septiembre, 1949.

40. Villaurrutia, Xavier. Comentario a la versión castellana del *Brevario de estética* de B. Croce, por Ramos. "Revista de Revistas". México, 10 de enero, 1926.

41. Zea, Leopoldo. *Hacia un nuevo humanismo.* Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. M. México, Año I, Nº 1, octubre-diciembre, 1940.

IV. *Artículos en otros idiomas*:

42. Flower, E. F. *Historia de la filosofía en México.* "Philosophy and Phenomenological Research." Vol. VI, Nº 3, March, 1946.

43. I. Sánchez, George. *Fundamental Problems in Education in Mexico.* "The Educational Forum", May, 1943.

44. Xirau, Joaquín. *Hacia un nuevo humanismo.* "Philosophy and Phenomenological Research." International Phenomenological Society. University of Buffalo. New York, W. U. A. Vol. II, Nº 4, junio, 1942.

45. *Mexique: Culture créole.* "L'Esprit Français." París, 8 de septiembre, 1934.

INDICE

Prólogo. 7

PRIMERA PARTE

EL EXTRAVERTIDO

I. En la provincia.

1. La educación paterna. . . . 15

2. El Benjamín de "Flor de Loto". 18

3. En la cátedra de Torres . . . 23

4. Con el ex seminarista Aranda . 29

5. En marcha hacia la capital . . 33

II. Las influencias filosóficas.

6. El admirador de Antonio Caso . 38

7. La actitud romántica y pragmática. 42

8. La influencia de Vasconcelos . 47

9. La influencia de Henríquez Ureña. 54

10. La influencia de Ortega y Gasset. 58

III. La emancipación mental.

11. La revisión del casismo . . . 65

12. Dos discípulos de Caso contra Ramos. 71

13. Caso contra Ramos 77

14. La defensa de Ramos . . . 83

15. Significación de la polémica Caso-Ramos. 86

16. El descubrimiento de México . 94

SEGUNDA PARTE

EL FILOSOFAR SOBRE LO MEXICANO

IV. La cultura mexicana.

17. Planteamiento del problema . . 105
18. El mimetismo mexicano . . . 106
19. El mexicanismo puro 111
20. La cultura criolla 115

V. Caracterología del mexicano.

21. Necesidad de conocer al mexicano. 128
22. El "perfil" del mexicano . . 131
23. El sentimiento de inferioridad . 136
24. Origen del sentimiento de inferioridad 139

VI. El nuevo humanismo.

25. El mexicano y el humanismo . 147

26. La curva del humanismo . . . 149

27. Concepción dualista del hombre . . 152

28. El hombre concreto 157

VII. La historia de la filosofía en México.

29. La aspiración a una filosofía mexicana. 162

30. El antecedente de su historia . . 164

31. Plan de su historia 167

32. Articulación de su historia . . 174

33. Aptitud de México para filosofar. 182

Notas 185

Bibliografía y hemerografía consultadas . 189

En la Imprenta Universitaria,
bajo la dirección de Francisco
González Guerrero, se terminó
la impresión de este libro el
día 31 de diciembre de 1956.
Se hicieron 1,500 ejemplares.

IMPRENTA UNIVERSITARIA DE MEXICO